

## الفلسفة العربية في مائة عام إشكاليات، ومناهج، ومعوقات، وآفاق

\* أبو يعرب المرزوقي

### مقدمة

في نهاية الربع الأول من القرن الخامس عشر من تاريخنا العربي الإسلامي، وبعد قرنين كاملين من محاولات النهوض يحق لنا أن نسعى إلى تقويم ما تحقق في مجال النهضة الفكرية عامة والفكرية الفلسفية خاصة، وما تحقق من نتائج وما تحدد من اتجاهات في مجالات القيم بأصنافها (الدوقية، والخلقية، والمعرفية، والتشريعية، والوجودية) إحياءاً للزمان التاريخي ببعدي ماضيه (الحدث المتقدم والمعنى اللاحق) وبيعه مستقبلي (المعنى المتقدم والحدث اللاحق) كما تتعين جميعاً في بؤرته الحية أعني في الحاضر الذي هو دائماً قلب التاريخ النابض.<sup>١</sup>

ويمكن وصف مميزات الوجه السلبي من هذه النهضة في المجال الفكري بدايةً وغايةً بالإشارة إلى أحداث جدل عام ذي دلالة تكررت مرتين فدامت كلتاهما ربع قرن ودارت كلها حول ابن رشد ومنزلة الفلسفة العربية في الحضارة العربية خاصة والحضارة

\* دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة تونس، ١٩٩٣، أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس الأولى. ويعمل الآن أستاذاً بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم أصول الدين ومقارنة الأديان.

<sup>١</sup> انظر كتابنا وحدة الفكرين الديني والفلسفي (دمشق: دار الفكر، حزيران ٢٠٠١).

الإنسانية عامة. فأما حدث الجدل الأول ونعده بداية للظرف المحدد للخصائص السلبية من فكر النهضة الفلسفي فهو الحدث الذي بدأ بمحاضرة رنان حول دور الإسلام والعنصر العربي في الحضارة العربية الإسلامية من خلال منزلة الفلسفة فيها<sup>٢</sup> واكمل بمقالات فرح أنطون وردود الشيخ محمد عبده عليها حول العلمانية والرشدية.<sup>٣</sup>

وأما حدث الجدل الأخير الذي نعده غاية للظرف الذي أعاد الخصائص نفسها، فهو الحدث الذي بدأ بمحاضرة أرست بلوخ حول الدور المادي الثوري والتنويري الذي أدته الفلسفة العربية ممثلة لليسار الأرسطي<sup>٤</sup> وما انبئ عليها من قراءات ماركسية عربية لتاريخ الفكر العربي وخاصة الرشدية منه منتهياً بالجدل بين الكثير من المتكلمين باسم المدارس الفلسفية الغربية المزعومة معاصرة وبين المتكلمين باسم التيار الديني.<sup>٥</sup>

وقد توسطت بين حدثي الجدل البداية والغاية هذين ظاهرتان حضاريتان متناظرتان بالتعاكس:

\* - أولاهما تمثلت في تصدر النخب المتغربة على النمط العلماني الليبرالي بين الحريين (منذ تسلم النخب الحديثة الحكم من المستعمر)، ثم تسلم النمط العلماني الاشتراكي (منذ حصول ما اعتبر ثورات وطنية بعد الحرب الثانية) القيادة الفكرية

<sup>2</sup> Hubert Gourdon, Le Débat Renan-Afghani : Querelle ou Rencontre (Paris: Bulletin du CEDEJ 24, 2ème Semestre 1988) pp.21-53.

<sup>٣</sup> انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده تحقيق محمد عمارة للمؤسسة العربية للدراسات والنشر ط. ٢ بيروت (د.ت.).

<sup>٤</sup> انظر مقالة أرست بلوخ حول دور ما أطلق عليه اسم اليسار الأرسطي قياساً على اليسار الهيجلي وهي محاضرة أُلقيت في ألفتية ابن سينا في الخمسينات (١٩٥٢) بعنوان ابن سينا واليسار الأرسطي (معتبراً فيها الفلسفة المسيحية اللاتينية الوسيطة بيمين الأرسطية) حيث صارت نصاً مقدساً لدى كل القراءات الماركسية العربية للفكر العربي الإسلامي. ويوجد نصها ملحقاً بعنوان: Avicenna und die aristotelische Linke في الجزء السابع من أعماله الكاملة : Ernst, Bloch, Das Materialismus Problem, seine Geschichte und Substanz, stw 7, F/M 1972 ص. ٤٧٩-٥٤٦. فكل الموقفين يعودان على الرغم مما في ذلك من المفارقة إلى مزاعم هيجل بخصوص منزلة الحضارة العربية في فلسفته للتاريخ وبخصوص منزلة الفلسفة العربية في تاريخه للفلسفة كما نبين لاحقاً. فحتى الزعم بأن المميز الحقيقي للفكر العربي الإسلامي هو الفلسفة التي يمثلها الكلام والعلوم التابعة له نجد في هذا التاريخ يستند إلى نظرية أرواح الشعوب التي لم تتجاوزها أجيال الاستشراق والاستشراق المضاد.

<sup>٥</sup> من أمثلته الجدل بين البوطي وتزييني، أو بينه وبين زكريا حول الإسلام وفلسفة عامة أو الإسلام والفلسفة للماركسية بصورة خاصة.



الطبقات الدنيا من المجتمع سَلماً وفي السلوك الأقل فاعلية وتأثيراً في التاريخ، بمقتضى نفي الفعل غير المباشر أعني الفعل المستند إلى النظرية وما يستمد منها من أدوات معقدة في مجالي تقنيات الفعل الآلية والرمزية.<sup>٧</sup>

وإذ نعدُّ هذه الأحداث ممثلة للوجه السليبي من نهضة الفكر العربي الإسلامي لا يعني أننا ننفي أهمية ما نتج عنها من معارك، بل نحن نعدُّها ذات دلالة فلسفية على الأقل من حيث هي علامة بينه على عدم شروع الفريقين شروعاً فعلياً في التفلسف المستقل الذي تخلص من القول العقدي العاجز في مجالي التنظير العلمي المؤثر، والإبداع الرمزي المحرك. فكلاهما يتميز بالفهم الإيديولوجي الخالص كما هو بين من نشأته عند بادئي جدل البداية (رنان وأنطون) ورد الفعل الذي من جنسه عند الراديين عليهما (مثل عبده)، ومن اكتماله عند بادئي جدل الغاية (بلوخ وتيزيني)، ورد الفعل الذي من جنسه عند الراديين عليهما (مثل البوطي). وقد اجتمعت كل هذه السمات التي برزت في جدل البداية و في جدل الغاية على أفسد صورها كما يمثلها شكل هذه السليبيات شكلها النهائي أعني الجدل الذي دار في نهاية القرن العشرين بين ممثل أدنى أشكال الوضعية النظرية (الجابري) وممثل أدنى أشكال الوضعية العملية (طرايشي) حول ما يزعم وصفا باستمولوجيا لتاريخ الفكر العربي الإسلامي.<sup>٨</sup>

فهذا الشكل النهائي الذي انتهى إليه الفكر الفلسفي بعودته على البدء الريناني (وإن كان من مدخل قد يبدو مختلفاً على الرغم من استناده إلى التفسير نفسه ما دام

٧ تقنيات الفعل غير المباشر وتتكون من تقنيات رمزية وآلية مستندة إلى التنظير العلمي. والمميز الأساسي للعصر الحديث ليس وجودها إذ لا يخلو عمران منها بل طغيانها عامة وطغيان توجه صنفها الرمزي والآلي إلى التطابق كما بينا في كتابنا: الإستمولوجيا البديل (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦م). وقمة هذا التطابق هو الإعلامية التي هي تطابق بين أسمى التقنيات الرمزية أو المنطق وأسمى التقنيات الآلية أو الحركة في المكان المخطط بموامل الضوء وبسرعته. أما الفعل المباشر الذي يكاد يستغني عن التقنيات الرمزية والآلية المعقدة فهو سر ضعف الحضارات المتقدمة على العصر الحديث عامة. والحضارة الإسلامية خاصة بمقتضى بدائية الفكر المباشر عند نخبها.

٨ الجدل بين الجابري وطرايشي حول البرهانية المغربية والعرفانية الشرقية الزعومتين لا يحتاج إلى التذكير به لكونه كان صحفياً بالأساس ودالاً على ما تردى إليه الفكر العربي الذي يزعم له أصحابه صفات القول الفلسفي وهو لا يتعدى المناقشة الضعيفة للرسائل التي مستواها دون المتوسط.



الزائفة التي حددها رنان وأنطون وبلوخ وجولدتسيهر وماسينيون الخ... وكررها  
محموجة فرح أنطون وطه حسين وتيزيني ومروة والجايري وغيرهم كثير... بدل أن  
ينشغلوا بالشروع الفعلي في تكوين الشروط الحقيقية التي يقتضيها فعل التفلسف  
بوصفه الوعي الحي الملازم لفعاليات العقل، بصرف النظر عن تصورهما العقدي الذي  
فرضه الفكر الاستشراقي وما ولده الاستعمار من عقد نقص جعلت نخبنا لا تقيم  
حضارتنا إلا في ضوء ما يجعلها ماثلة لما يتصورونه مثلاً أعلى في حضارته.

ذلك هو هدف هذه المحاولة: كيف يمكن أن نؤرخ للفكر عامة وللفكر الفلسفي  
خاصة في المائة سنة الأخيرة من تاريخنا تأريخاً يخلصه مما فرض عليه من قضايا زائفة  
حالت دون ممارسة فعالياته كما تقتضيها طبيعة هذه الفعاليات عندما تقوم بعملها  
بحرية واستقلال فتمكنها من تحديد مقومات المشروع الفاعل تأسيساً لاستئناف الفعل  
التاريخي المستقل ومتحد التاريخ ماضياً ببعديه: الحداثي المتقدم والمعنوي المتأخر،  
ومستقبلاً ببعديه: المعنوي المتقدم والحداثي المتأخر، وحاضراً جامعاً بين الأبعاد الأربعة  
في مجالي الحدث التاريخي ومصاحبه المخيالي من الإبداع الرمزي؟

يقتضي الجواب أن نعالج مسألة جوهرية لهذا التاريخ أعني مسألة جبر الكسر المحقق  
لوحدة الفكر العربي الإسلامي جبراً يصل ما تقدم على عصر الانحطاط بما تلاه وصلاً  
حياً فيجعل ما يحدث في فكر النهضة الثانية وواقعها الفعلي والرمزي (خلال القرنين  
الأخيرين) نابعاً كما هو فعلاً في أعماقه (وبخلاف ما يبدو على السطح) مما تحدد في فكر  
النهضة الأولى وواقعها الفعلي والرمزي (القرن الثمانية الأولى من تاريخنا الإسلامي:  
من نزول القرآن إلى موت آخر كبار فلاسفتنا أعني ابن خلدون) مما يجعل هذا التاريخ  
مؤلفاً من ضريين من العلاج يتوسطهما ما يصل بينهما: من منطلق التأريخ للظاهرة  
تأريخاً وتحقيقاً لها مع جسر يصل بينهما.

لكن البحث سيقصر على تناول المسألة الأولى والجسر الواصل بينها وبين المسألة  
الثانية دون دراستها لكونها تتعلق بتاريخ المؤسسات لا بتاريخ الفكر.

المقالة الأولى، م مهدات للأمر التي تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية

المقالة الثانية: المصالحة النظرية والعملية بين التيارين

المقالة الأولى: م مهدات للأمر التي تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية

حال الاستشراق الإيديولوجي الذي من جنس استشراق رنان العنصري علناً وماسينيون العنصري بدهاء<sup>١٠</sup> أو التوظيف الإيديولوجي لما توصل إليه بعض المستشرقين من حقائق علمية دون معرفة بتاريخ الفكر العربي الإسلامي معرفة صحيحة تنفي أن يكون خارج السنن البشرية التي تنطبق على غيره في الحضارات ذات الأفق المثل. <sup>١١</sup>

فهذا الاستشراق وتوظيفه الإيديولوجي ينقسم إلى مدرستين أولاهما أقل سلبية من أخراهما:

١٠ مثال ذلك كتابه حول آلام الحلاج: فعبارة شهيد الإسلام في العنوان الفرعي ليس المقصود بها نسبة الشهادة من أجل الإسلام إلى الحلاج بل المقصود هو أن الحلاج كان ضحية التعصب الإسلامي، فضلاً عن تركيزه على التصوف المتطرف والفرق المغالية ليس بهدف العلم فحسب خاصة إذا ربطنا ذلك بأنشطته الاستعمارية والعسكرية وما تحقق على يديه في الشام الحالي حيث صار لبعض هذه الفرق الدور المعلوم. انظر للمزيد الورقة التي قدمناها حول ماسينيون في ندوة كلية الآداب والمركز الثقافي الفرنسي بالقاهرة ربيع ١٩٩٩.

١١ تنقسم المحاضرات ذات التوجه الكوني إلى نوعين قديمين فشلا لكونهما يستندان إلى ازدواجية بين عالمين متساويين حكم تطورهما انقلاب العلاقة بينهما بأن صار السالب موجباً والموجب سالباً في الفلسفة المعبرة عن نظيرهما السالب كما تعين في فلسفة قلب القيم عند نيتشه (السماء والأرض في الوجود العيني والعقل والحس في الوجود الذهني): النوع الأول وفرعه الأول يستند إلى دين طبيعي يبينها على الطبيعة السماوية بما هي سالبه للطبيعة الدنيوية المعتبرة خداعاً (الفلسفة الأفلاطونية)، وفرعه الثاني الكونية المستندة إلى دين منزل يبينها على المدينة السماوية بما هي سالبة للمدينة الدنيوية المعتبرة خداعاً (الدين المسيحي)، والنوع الثاني يبينها على نفي الفرعين الأولين بقلب العلاقة بين السماء والأرض وإن في ترتيب معكوس. وله كذلك فرعان: اليهودية قبل المسيحية والأرسطية بعد الأفلاطونية بمقتضى تقدم اليهودية على الأفلاطونية وتقدم الأرسطية على المسيحية. وقد اتحدت الكونيتان وسلباهما في تأليف جمع سلوهما كلها هو الأفلاطونية التوراتية المحدثنة المهنسية التي عادت فتكررت صياغة فلسفية للإصلاح الديني. وليس هذا الإصلاح إلا نسخة سالبة من الإسلام الذي سعى إلى تحرير العقل الإنساني من الأفلاطونية التوراتية المحدثنة المهنسية. والإصلاح الإسلامي الذي حاربه الإصلاح التوراتي الإنجيلي الأفلاطوني الأرسطي هو الكونية السوية التي ما تزال في صراع مع ثمة الفروع الأربعة التي ذكرنا، لكونه يمثل محاولة التحرر من النوعين الفاشلين اللذين جمعاً بين الخداعين بنفي السماء من الواقع الرمزي المخيالي والأرض من الواقع التاريخي الفعلي وعكسهما (العولة حيث يكون كل شيء خداعاً في خداع: مجرد قمار دائم) وذلك بالسعي إلى التوحيد بينهما بالإيجاب من خلال التأليف السليم بين السماء والأرض. فالدين المنزل الخاتم ليس إلا التذكير بالدين الطبيعي الذي حرقته المسيحية والأفلاطونية بجعلهما الأرض خداعاً وكذبة جسدية، وحرفته اليهودية والأرسطية بجعلهما السماء خداعاً وكذبة عقلية، وهذا الحل السليم هو حل الكونية الإسلامية.

إحداهما لا تهتم بالفكر العربي لذاته بل همها أن تستخلص منه ما تبحث عنه من بقايا الفكر اليوناني والمسيحي واليهودي المتقدمة زمناً على الإسلام، أو النصوص التي فقدت أصولها وبقيت ترجماتها العربية. ولعل أفضل الأمثلة الإيجابية لذلك ما يتعلق بتاريخ الرياضيات اليونانية، وأفضلها سلبية هو الإسهام في الحضارة العربية المنسوب بهتاناً إلى اليهود، حتى وصل الزعم ببعضهم إلى نسبة أهم ما في الشعر الجاهلي إلى تأثير يهود الجزيرة العربية.

والثانية تهتم بهذا الفكر اهتماماً يسعى إلى أن ينفي عنه كل طرافة بإرجاع كل أمر ذي دلالة فيه إلى أصول يونانية، أو مسيحية أو إيرانية أو يهودية متقدمة على الإسلام أو معاصرة له بحيث لا يبقى للعرب إلا دور الوساطة بين الغريين اليوناني والمسيحي المتقدم على الإسلام واللاتيني المسيحي المتأخر عنه. وحتى هذا الدور منفي، إذ - كما يزعم فرح أنطون - إن هذه الوساطة يرجع حُدُّها الأول إلى السريان، وحُدُّها الثاني إلى اليهود، وبذلك يبقى العربي صفر اليدين لكون الإسلام والعنصر العربي بذاتهما ليس فيهما إلا الغباء والتعصب بحسب ما يزعم رنان في محاضراته الشهيرة التي أشرنا إليها في المقدمة، وكذلك في كتابه حول الرشدية اللاتينية.

لكن هاتين المدرستين اللتين سيطرتا على فكر الاستشراق واللتين يمكن إرجاع سطحية ما تتضمنانه من مزاعم إلى فكرة ساذجة مستمدة من فلسفة تاريخ الفلسفة الهيكلية<sup>١٢</sup> لا تقتصر على الخط من شأن الفلسفة العربية وحدها (حتى وإن كان ذلك هو الدافع الدفين لهذا الموقف) بل هي تخط من شأن العصر الوسيط كله عريه ولا تنييه لكونها تستند إلى الخطة الرئيسة التي كتبت بها هذه الفلسفة التي تزعم أن الفلسفة ليس لتاريخها إلا عَصْران معتبران هما العصر اليوناني والعصر الجرمانى وكل ما عدا ذلك مجرد مرحلة انتقالية لم تغير

١٢ انظر: هيجل محاضرات في تاريخ الفلسفة حيث يقول في الفصل الخاص بالفلسفة العربية مبيناً هذا الموقف من دور الفلسفة العربية ونسبة الخصوصية للكلام الذي أخذت منه المدارس التي تدعي الدفاع عن الفلسفة الإسلامية الموقف العنصري نفسه من حيث لا يعلم أصحابها: "نستطيع القول بخصوص العرب: إن فلسفتهم لا تمثل درجة خصوصية من درجات تخلق الفلسفة. إنهم لم يطوروا مبدأ الفلسفة إلى أبعد مما كان عليه قبلهم ... وفي الفلسفة الخالصة الخاصة بمن يلقب بالمتكلمين يعبر الفكر الخاص بالروح الشرقية عن تحلله إلى كل نتائجه من حيث هي تحلل لكل ترابط ولكل علاقة... فعندهم نجد مبدأ (الروح) الشرقية في أكثر وجوها ذاتية لها..."





ولم يكن الاستشراق العقبة الوحيدة التي حالت دون دراسة الفكر العربي دراسة علمية. ذلك أن الردود العربية علي الاستشراق كانت استشراقاً مضاداً متصفاً بنفس الصفات. ففيه نجد استشراقاً مضاداً مناظراً للمدرستين الأولى والثانية وأولاهما أقل سلبية من الثانية كذلك: إنه الفكر العربي الذي لا يهتم بالفكر الغربي لذاته، بل يبحث فيه عن بقايا الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط اللاتيني المسيحي أو الذي يسعى إلى أن ينسب كل منجزات العصر الوسيط والحديث عند اللاتين إلى الفكر العربي الإسلامي. لذلك فتسمية مثل هذا الفكر بـ"الاستغراب" ليست مجرد قياس في التسمية.

وقد صاحب هذا التاريخ المستند إلى مدرستي الاستشراق ومدرستي الاستشراق المضاد وتجاوزهما بنوعين من البحث عن الحقيقة كما أسلفنا ضربان من الدراسات التقليدية التي تعتمد مناهج كتب الملل والنحل التي عرفها تاريخ الفكر في الحضارة القديمة والوسيلة والدراسات النسقية الزائفة التي تعتمد قراءة عقدية للتاريخ إما بتأويل مادي وماركسي أو بتأويل وضعي كلاسيكي أو محدث.

فأما النوع الأول المعتمد على منهجية الملل والنحل الموروثة عن منهجية وصف الآراء Doxographie التي سيطرت في التاريخ القدم المتأخر وصارت غالبية على طريقة التاريخ الفكري في المدارس الكلامية والفلسفية الوسيطة، فإنها قد ركزت على المدارس الكلامية بمعناها التقليدي (كالاعتزال والأشعرية...) أو على أعلامها (كواصل والجبائين...) وذلك إما بإطلاق أو ضمن علاج قضايا الفكر العربي الإسلامي التقليدية ككل بحسب ما جرت عليه العادة في مصنفات الملل والنحل أو منفصلة مسألة مسألة كما يتبين من جُلِّ الرسائل الجامعية في الجامعات التقليدية.

وأما النوع الثاني فهو نوع جديد من منهجية الملل والنحل المستعمل استعمالاً نسقياً: إنه منهج ساد عبر التاريخ الحديث والمعاصر في أوروبا وتبناه المفكرون العرب من المدارس الاستشراقية عامة<sup>١٦</sup> أو من المدرستين الوضعية والماركسية خاصة<sup>١٧</sup>. ويتمثل هذا المنهج في عرض تاريخ الفكر الفلسفي من منظور ملة أو

١٦ فتاريخ بلوي للفلسفة العربية ( مثله مثل تاريخ محمد إقبال لما يسميه بالفلسفة الإيرانية ) يقول بنظرية أرواح الشعوب.

١٧ فعلاج بعض مسائل تاريخ الفلسفة العربية كما يتصوره زكي نجيب محمود والجابري (وضعيًا) وتاريخ الفلسفة العربية ككل كما يتصوره الطيب تيزيني وحسين مروة (ماركسيًا) ينتسبان إلى هذه المدارس حتى وإن كان ذلك بصورة تخلو من الصرامة المنهجية.



حين اكتشاف هذا الدليل الجديد. وبذلك أمكن للفكر الفصل بين المضمون العقدي والجهاز المنهجي المستعمل لإثباته. وبين أن هذا الفصل قد يسر الأخذ ببعض مسائل الفكر الفلسفي على الأقل بما هو معين للعلوم الفلسفية الأدوات التي كان استعمالها عند المتكلمين والفقهاء شبه محرم. ولا يمكن لأحد أن ينكر أن المنطق الأرسطي أصبح منذئذ الأداة المفضلة لعلوم الأصول: أصول الفقه<sup>٢٠</sup> وأصول الدين<sup>٢١</sup>.

أما المعيار الثاني فقد كان ثمرة المعيار الأول، وكانت القطيعة التي أدى إليها معاصرة للقطيعة التي أدى إليها المعيار الأول. فثمرة نفي المعيار الأول هي تبني المنطق الأرسطي. وثمر الثمرة هي التوحيد السليبي بين الفلسفة والكلام؛ توحيدهما السليبي الذي نتج عن مهمة الرد على الفلسفة. ذلك أن الغزالي اشترط فيمن يرد على الفلاسفة أن يكون عالماً بآرائهم علمهم بها أو أكثر. فكان هذا الشرط منطلق الخطر الذي أدى بالتدريج إلى خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة مما أحوج المتكلم ضرورة إلى محاولة الفصل بين الفلسفة والكلام الذين صاروا مشتركين بالمنهج ومن ثم محتاجين للتمييز بالمضمون والقصد خاصة. وبين أن هذه المهمة قد بدأت بدايتها الفعلية مع الغزالي كذلك وظلت سارية إلى الرازي لكون الفصل بين مسائل الفلسفة ومسائل الكلام أصبح بعده معدوماً حسب ابن خلدون.

٢٠ فالمستصفي من أصول الفقه الذي ألفه الغزالي يمثل النموذج الحقيقي لهذا النهج الجديد في استعمال المنطق مدخلاً وأداة لعلم أصول الفقه. وما كان ذلك قابلاً لأن يكون ممكناً لو لم يقع الفصل بين الدليل والمدلول: فالمنطق صار يعتبر علماً أداتياً خالصاً لا دخل له في المضمون. ولم يقع الانتباه لخطأ هذا الظن إلا بعد النقد التيمي الذي بين أن جوهر انطباقية المنطق على الموجود لا يوجد في الآلة المنطقية بل في أسسها الميتافيزيقية (حيث نجد ما يمكن أن يعد بعد المنطق الترانسندنتالي بالمعنى الكنتي) بحيث إن استعماله في أصول الفقه يقتضي القبول بهذه الأسس أعني التمييز بين المقوم وغير المقوم من الصفات، وبين الذاتي والعرضي، وبين العرضي العام والعرضي الذاتي... من التمييزات الميتافيزيقية التي تمكن من المطابقة بين الصورة والمادة المنطقيتين. وبكفي لفهم ذلك دراسة التوازي التام الموجود بين التحليلات الأواخر بمقائليها (البرهان والحد) وميتافيزيقا مبادئ العقل والوجود ونظرية الجوهر والماهية.

٢١ فعلى الرغم من بقاء الاقتصاد في الاعتقاد الذي ألفه الغزالي قريباً من حيث مضمون الأدلة من كلام الباقلاني لم يبق الكلام مستنداً إلى التعاكس بين الدليل والمدلول، ومن ثم فإن جُلّ الحجج التي يستعملها الغزالي قد قربت بين كلام الفكر الديني وكلام الفكر الفلسفي وأعدت لما سيصبح السمة الغالبة على الفكرين: التمازج بين الفئتين.



العربي مؤلفاً من لختطين كل منهما تتضمن ثمانية قرون إذا اعتبرنا القرن الأول مشتركاً بين اللختطين (حدثاً فعلياً بالنسبة إلى اللخرة الأولى وحدثاً معنوياً بالنسبة إلى اللخرة الثانية) واعتبرنا الكلام "مابعد" العلوم العربية وشرط إمكان حوار علوم الشريعة مع علوم الطبيعة ذات "المابعد" الفلسفي الذي بدأ تعريبه في اللخرة نفسها التي نشأ فيها الكلام: ثمانية قرون في النهضة الأولى منها أربعة هي قرون إبداع العلوم النقلية، والعلوم العقلية، والشروع الفعلي في الجدل الفلسفي بينهما؛ وثمانية في النهضة الثانية منها أربعة هي قرون إعدام العلوم النقلية والعلوم العقلية والشروع الفعلي في الجدل الفلسفي حول هذا العدم مع تناظر عكسي ثان بينهما نحدده في إبانه.

ويوازي هذه المراحل التي تحدد إيقاع توجه الكلام نحو الفلسفة بالتناظر العكسي مراحل تحدد إيقاع توجه الفلسفة نحو الكلام. وإذا كان منطلقنا في استخراج مراحل توجه الكلام نحو الفلسفة تاريخ ابن خلدون للكلام في صلته بالفلسفة صلة يمثلها عمل الغزالي الفكري فإن منطلقنا في استخراج مراحل توجه الفلسفة نحو الكلام سيكون تاريخ ابن تيمية للفلسفة في صلتها بالكلام صلة يمثلها عمل ابن سينا الفكري<sup>٢٤</sup>. فابن خلدون يفسر صيرورة الكلام فلسفياً بأمرين ينسبهما إلى الغزالي: الوصل أو الفصل بين الدليل والمدلول والرد على الفلسفة. وابن تيمية يفسر صيرورة الفلسفة كلامية بأمرين ينسبهما إلى ابن سينا: الوصل أو الفصل بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الدينية والرد على الكلام. ويشير هذان التفسيران إلى العلمين اللذين حددا أهم منعطف في تاريخنا الفكري عامة والفلسفي خاصة: ابن سينا محقق الوصل بين بعدي الحضارة العربية الإسلامية من الفكر الفلسفي إلى الفكر الديني والغزالي محقق الوصل بين بعديها من الفكر الديني إلى الفكر الفلسفي. لذلك فلا عجب إذا دار الحديث حول الخصومات الفكرية المتعلقة بتفسير الانحطاط والنهضة حول أعمالهما والأعمال التي لها علاقة بها سلباً أو إيجاباً.

### مراحل انبعاث الفكرين في النهضة

يقتضي التاريخ الفكري تأخير تأويل المعاني التي فهم بها التاريخ الفعلي عن تحليل الأحداث التي تعينت فيها المعاني السابقة تعيناً جعل وجودها ينقلب إلى مادة كل تأويل مستقبلي ومعينه الذي لا

٢٤ وقد عاجلنا هذه المسألة علاجاً مستوفياً في رسالتنا: منزلة الكلي في الفلسفة العربية (تونس: الجامعة التونسية، ١٩٩٤).

ينضب. لذلك فإن مراحل انبعاث الأمم العظمى والحضارات ذات الأفق الإنساني لا تكون بحسب الصدف، بل هي محكمة بقانونين لم يخل منهما انبعاث من هذا الجنس. فانبعاث الفكر العربي الإسلامي حكمته المحددات الشكلية والبنوية التي تقوم منها كل حركات النهوض ذات الأفق الكوني في التاريخ الإنساني. وإذا فهو لم يكن انبعاثاً فريداً نوعه إلا بما يكون به كل انبعاث خاص بأمة من الأمم أعني بمضمون الأحداث التاريخية وظروفها المحددة. فقد كان مثل غيره من الانبعاثات استفاقة إدراكية ناجمة عن صدمة تاريخية بخضم معاصر صدمة أثبتت له فقدانه لفعالياته المؤثرة في التاريخ فأيقظت وعيه بما آل إليه أمره من انحطاط طرأ على فعالياته الحضارية فجعله يكون دون الخصم الذي تغلب عليه ودون ماضيه الذاتي. لذلك فإن رد فعله الطبيعي سيكون محاولة بعث أفضل ما تقدم عن هذا المال عند ذويه. ويقاس هذا الأفضل بأفضل ما عند الخصم أعني بعكس ما يعد الأسوأ عند الذات في وضعها المنحط.

فيتولد عن هذه الوضعية التاريخية أمران لم تخل منهما هضبة: ٢٥

الأول هو الأفعال المتصاحبة التي يباشرها كل قوم شرعوا في النهوض بحسب التوزيع الآتي:

\* - إعلان سالبان: ويتمثل أولهما في تهدم ما يعد من مظاهر الانحطاط في الذات الحاضرة. بمحاولة التخلص منها لفقدانها القدرة على الفعل والتأثير. بمنطق اللحظة التاريخية التي حدثت فيها الصدمة (خاصة في المجال العلمي والتقني كما تبين من الهزيمة العسكرية)، ويتمثل ثانيهما في نقد التاريخ الماضي نقدا ينفي عنه كل ما في الذات الحاضرة من سلبيات (معطلات الفاعلية السياسية، والاقتصادية، والعلمية، والتقنية).

٢٥ يمكن حصر حركات النهضة التي ما تزال مؤثرة في تاريخ الإنسانية الحديث عامة وفي تاريخنا الحالي خاصة تأثيراً فعالاً وواعياً (لكون التاريخ القديم المتقدم على الحضارة اليونانية لا يكاد تأثيره يذكر إلا بما هو استعادة حالية. كما أن تاريخ الأمم التي ليست محيطة بالبحر المتوسط لا يكاد يذكر في تاريخ الفكر الفلسفي. وليس هنا محل علاج هذين الإهمالين) في الحركات الآتية: اليونانية (بين السادس قبل الميلاد والسادس بعده)، النهضة العربية الأولى (بين السادس والرابع عشر بعد الميلاد)، النهضة الأوروبية الأولى (بين الرابع عشر والسادس عشر بعد الميلاد)، والنهضة الأوروبية الثانية (من السابع عشر إلى الآن)، والنهضة العربية الثانية (من القرن التاسع عشر إلى الآن). وجميع هذه الحركات تتصف بالصفات نفسها التي أشرنا إلى بعضها هنا. وكنا قد درسنا هذه الصفات في الحوارية التي دارت حول "نحو فلسفة عربية متميزة" بيني وبين الأستاذ الطيب تيزيني (تحت الطبع عن دار الفكر والفكر المعاصر دمشق-بيروت).

\* - وفعلان موجبان ينتجان عن الفعلين السالين أو ينتجانها أو يتصفان بصفات العلاقتين الفاعلة والمنفعلة حتى وإن بدا بعضها من الجنس الأول وبعضها الآخر من الجنس الثاني: ويتمثل أولهما في إبداع نموذج مثالي من الماضي يمكن أن نطلق عليه اسم العصر الذهبي للتححر من النموذج الطاغى الذى يمثل الخضم (فى مقومات الوجود الجمعى السوى والخلق الفردى المؤثر)، ويتمثل ثانيهما فى استبدال أخلاق المغلوب بأخلاق الغالب ٢٦ التى تنسب نظائرها للماضى الذاتى حتى يبرر أخذها بوصفها بضاعتنا ردت إلينا.

ويجمع بين هذه الأفعال أصلها ومبدأ الفاعلية المقومة لكل منها أعنى مبدأ حيوية الأمم القادرة على استئناف الفعل التاريخى: الإيمان بأن لها رسالة كونية، إذ الأمم التى ليس لها رسالة تفقد أمل الاستئناف ولا يمكنها أن تنهض بعد أى كبوة مهما صغرت. الثانى هو منطق الانبعاث المحكوم تفشيه فى كل أوصال الأمة بتوالى فعاليتها الحضارية تواليا يكون خاضعاً لترتيب تكوينها الماضى ولتراتب وظائف الحياة الجماعية وعلائقها لكونها لا يمكن أن تستأنف الفعل إلا من آخر ما بلغت إليه حقاً فعاليتها الحقيقية، أعنى: ١ - الوظيفة الوجودية، ٢ - الوظيفة التشريعية، ٣ - الوظيفة المعرفية، ٤ - الوظيفة الخلقية، ٥ - الوظيفة الذوقية.

فأول ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة الوجودية. بما هى صراع قوى مادية من أجل الوجود الحر (وترمز إليها النهضة الصوفية، وجوهرها الرباط أو الجهاد. بما هو تجاوز القيم الدنيا إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحرية والعقيدة)، مصحوبة بالوظيفة الذوقية. بما هى صراع قوى رمزية من أجل الوعي بالذات (وترمز إليها النهضة الأدبية، وجوهرها الشعر. بما هو تجاوز القيم العادية إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحب والعقيدة).

وثانى ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة التشريعية. بما هى المشروع الشكلى لتحقيق الانبعاث الأول (وترمز إليها النهضة السياسية وجوهرها إصلاح المؤسسات أو أدوات تنظيم الحياة العامة إلى حد تحقيق مبدأ الرعاية للجميع)، مصحوبة بالوظيفة الخلقية. بما هى المشروع





(ومثاله ما حاولته الخلافة العثمانية وبعض خديوات مصر بدءاً بمحمد علي منذ القرن التاسع عشر). وأما شروط غاياته فهي مهمة النهضة الخلقية وسترکز النهضة على غايي السطح في المجتمع الحديث أعني الإعلام والتربية (الأفغاني وعبدہ) لعسر البدء بغايي العمق أعني حرية الضمير والمشاركة السياسية والمدنية (ما لم يتحقق إلى الآن في أي بلد من الوطن العربي والأمة الإسلامية).

وليست الأزمة التي تحياها النهضة حالياً إلا أزمة التناقضات بين أداتي السطح وأداتي العمق أولاً، وبين غايي السطح وغايي العمق ثانياً، وبين الأدوات والغايات فرادى ثالثاً، وبينها جماعات رابعاً، وذلك في البلاد العربية والإسلامية كلها، لذلك فقد صار الجيش والإدارة أكبر عائقي الاقتصاد والتعليم (لكونهما يعطلان شروط الفعاليات المنتجة للقيم المادية والمعنوية)، وصار الإعلام والتربية أكبر عائقي حرية الضمير والمشاركة السياسية والمدنية (لكونهما يفسدان شروط تكوين المواطن القادر على الإسهام فيهما) وصارت الأدوات فرادى وجماعات أكبر الحوائل دون الغايات فرادى وجماعات<sup>٢٧</sup>، وذلك هو جوهر الأزمة التي تعاني منها النهضة العربية الإسلامية الحالية وهي كذلك جوهر الشعور بالعدم الفلسفي أو بعدم تحقق شروط البعث الحقيقي أعني بعث الوظيفة المعرفية أو حياة العقل.<sup>٢٨</sup>

وإدراك ذلك هو عين الوجه السلبي من النهضة المعرفية التي تحقق التعاصر بين الفعل والإدراك، بين الذات بما هي فاعلة والذات بما هي مدركة لذاها الفاعلة، ومن ثم بما هي قادرة على تنظيم فعاليتها تنظيماً مدركاً للعلاقة المناسبة بين الغايات والأدوات: وذلك هو التطابق بين الفلسفة بما هي ذروة الوعي الكوني وعلم العمران البشري والاجتماع

٢٧ فالأدوات تحول دون الغايات فرادى وجماعات عندما تتحول إلى غايات، وتلك هي علة تجمد المؤسسات وموت الحضارات. ولعل أهم ظاهرة تبين هذا الداء هي تحول الدولة إلى غاية تفسد المجتمع الذي يصبح أداة فتنقلب العلاقة بينهما؛ وهكذا تصبح المجتمعات مجرد مواش لا يحافظ عليها المستبدون بأمرها إلا لاستغلالها.

٢٨ الوظيفة للمعرفية وحياة العقل لم تتحقق إلى الآن في المجتمع العربي بليل عدم وجود علامتها أعني القدرة على الإبداع والتناسب المؤثر بين النظر والمنظور فيه. فكل ما يوجد من حداثة عندنا مستورد. مجتمعاتنا عاجزة عن الإبداع المباشر (التقنيات المادية والرمزية)، وغير المباشر (العلوم الطبيعية والإنسانية). وكل محاولة للتفلسف من دون تحقق هذه الوظيفة لغو.

الإنساني بما هو ذروة تعين هذا الوعي في الفعل الجماعي كما حاول صياغته ابن خلدون جمعاً لوجهي فلسفة التاريخ النظري والعملي. ذلك أن هذا التعاصر بين النظر والعمل في صنع التاريخ يخلص النهضة من الفعلين السالين بتخليصها من النموذج الحاصل والمثال الأعلى المتحقق (سواء استمد هذا المثال من الماضي الأهلي أو من الحاضر الأجنبي)، فيفتح لها أفق المثال المطلق الذي تبده بالتناسب مع فعلها الموجين، وتلك هي الحرية الوجودية التي إذا بلغها فكر أمة من الأمم، فإنه يجعلها أمة لا تقهر ولا تقبل العبودية لكونها تصبح سيدة بإطلاق أعني لا معبود لها إلا الله.

وحتى نفهم هذا التطابق بين بنية النهوض النظرية وتحقيقها التاريخي الفعلي في النهضة العربية الثانية التي نعيشها الآن لا بُدَّ من فهم المنطق الداخلي الذي جعل النهضة العربية الأولى المتقدمة على ما يسمى بعصر الانحطاط تؤدي ضرورة إلى ما بدأت به النهضة العربية الحالية بعده فيصبح الوصل الحي بين النهضتين وجبر الكسر الحاصل بينهما في عصر الانحطاط أمرين ممكنين. وهما أمران يرمز إليهما سلباً التفسير الخاطئ لانحطاط الفكر العربي الإسلامي بموقف الغزالي النقدي من الميتافيزيقا الأرسطية<sup>٢٩</sup> ونهضة الفكر الغربي التي يتصور البعض صياغتها في ترميم ابن رشد لهذه الميتافيزيقا سر أحداثه.<sup>٣٠</sup>

لكن المنطق الداخلي يرجع إلى التطابق المتدرج بين حركتين فكريتين قابلتين  
للتحديد بوضوح تام: ١ - حركة استيعاب الفكر الديني المتدرج للفكر الفلسفي بحثاً  
عن التأسيس النظري على مبادئ مستمدة من نظرية الطوائف. ٢ - وحركة استيعاب

٢٩ انظر أرنست بلوخ وحكمه في دور الغزالي الذي صار منذئذ مضغة في أفواه اليسار العربي محاضرتة المحال عليها سابقاً ص ٥١٢-٥١٣ " فالغزالي المرتد (من الفلسفة إلى الدين) والتصوف الذي ثار على ابن سينا والفلسفة في كتابه ثقافت الفلاسفة من أجل إحياء الدين كان له إسهام إيديولوجي موضوعي في مثل هذه المطاردات (الفكرية). إذ إن الفلسفة أصبحت شبهة لدى الشعب.

٣٠ وهذا هو موقف كل الرشديين العرب بنوعهم ( المؤمنين والملحدين ) انظر Averroismus, im Mittelalter and in der Renaissance , herausgegeben von F.Niewöhner und L.Sturelese, Spur Verlag Zürich ١٩٩٤ مقال السيدة Anke von Kügelgen بعنوان « Averristen » im ٢٠. Jahrhundert, Zur Ibn-Rusd-Rzeption in der arabische Welt ص. ٣٥١-٣٧١.

الفكر الفلسفي المتدرج للفكر الديني بحثاً عن التأسيس العملي على مبادئ مستمدة من نظرية الشرائع. وقد سيطرت الحركة الأولى على الفكر السني عامة والفكر الأشعري<sup>٣١</sup> خاصة. وسيطرت الحركة الثانية على الفكر الشيعي عامة والفكر الصفوي<sup>٣٢</sup> خاصة. لكن تحقيق الوحدة بين الحركتين في سيرهما ذي الاتجاه المتعاكس كان يقتضي تحقيق ثورتين متناظرتين بالتعاكس في الفكر الفلسفي والفكر الديني لكي يصبح كل منهما متميزاً بخصائص الثاني فيغلب عليه قصد الثاني وغايته. فالفكر الفلسفي الذي كاد يكون حكرًا على الشيعة صار بمقتضى هذه الحركة فكراً عملياً (الكلام الشيعي) يغلب عليه البعد الأفلاطوني الصوفي الميتافيزيقي. والفكر الديني الذي كاد يكون حكرًا على السنة صار بمقتضى هذه الحركة فكراً نظرياً (الكلام السني) يغلب عليه البعد الأرسطي الفقهي الميتافيزيقي.

ويقبل هذان المساران المتقابلان والمتكاملان التقسيم إلى المراحل الآتية:  
فقرون الإسلام الأربعة الأولى انتهت في غاية الفكر السني التي هي غاية مراحل توجه الكلام (بعد توقف الفكر الاعتزالي الخالص وتفرعه إلى اعتزال متسنن أو أشعرية واعتزال متشيع أو بهشمية) نحو الفكر الفلسفي عامة والفلسفة النظرية خاصة وتبنيه منهجها ومضمونها النظري: المدرسة الأشعرية خاصة التي تكونت بمقتضى الخروج الحنبلي على الاعتزال الرسمي من أجل الفعل الديني في التاريخ الحقيقي، ثم صارت مصدر النقد الحنبلي المحدث لكل فكر ميتافيزيقي صريح أو مقنع في الكلام والتصوف. كما انتهت هذه القرون

٣١ فالأشعري تمكن في بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام السني بعد الصدام الحنبلي المعتزلي في الدولة السنية، ومن ثم فقطعته مع أبي علي الجبائي كانت بداية الكلام السني الأكثر تمثيلاً لفكر السنة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع السنة أن تقترب من الفكر الفلسفي الذي كان شيعياً بالأساس وأن تخلصه من حصره الشيعي في التوظيف العملي فتحاوره بصورة "منهجية" وغير "تلفيقية" لكونها جعلته تساؤلاً معرفياً ووجودياً: سؤال عن الأسس المعرفية والوجودية وخاصة في الحد الظاهري المحدث (التيمة).

٣٢ فأبو هاشم الجبائي تمكن في بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام الشيعي بعد الصدام الباطني المعتزلي في الدعوة الشيعية: ومن ثم فقطعته مع أبيه (أبي علي الجبائي) كانت بداية الكلام الشيعي الأكثر تمثيلاً لفكر الشيعة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع الشيعة أن تقترب من الفكر الديني الذي كان سنياً بالأساس فتخلصه من حصره السني في النظر لتحاوره بصورة منهجية وغير تلفيقية لكونها جعلته تساؤلاً عملياً وتاريخياً: سؤال عن الأسس العملية والتاريخية وخاصة في الحد الباطني المحدث (المطهرية)



فأما المسألة الأولى فقد تمثلت في نظرية جديدة في التحليل وضعها الغزالي في ثقافت الفلاسفة، وتختلف عن النظرية التحليلية الفلسفية التقليدية التي ورثتها الفلسفة عن المنطق الأرسطي عامة وعن نظرية البرهان خاصة. فالمعلوم ان التحليل الفلسفي كان يبنى النقلة من صورة التحليل التي حددها أرسطو في التحليلات الأوائل (نسبة ما صدقات الحدود بعضها إلى البعض كما تحددها علاقات التسوير: كل وبعض سلباً وإيجاباً) <sup>٣٣</sup> إلى مادة التحليل البرهاني التي حددها في التحليلات الأواخر (نسبة علاقات المقومات كما يحددها إدراك الماهيات الحدسي وصلات الأعراض الذاتية بها) <sup>٣٤</sup> على مיתافيزيقا الضرورة في النظام الطبيعي أعني على السببية التي تحقق التوازي بين الضرورة المنطقية في العقل (الذهن) والضرورة الوجودية في الطبيعة (العين). وبذلك يميز الفلاسفة القدامى ومن تبع خطاهم بين القول البرهاني وضروب القول الأخرى التي تكون سليمة الصورة المنطقية من دون أن تتوفر فيها شروط هذه الصحة المضمونية (القول الجدلي والخطابي أما السوفسطائي فهو قول شبيه منهما ومن البرهان).

لكن الغزالي أثبت امتناع الجمع بين مقتضيات التأسيس المיתافيزيقي ومتطلبات الفكر الديني والعلمي، فإذا صح هذا الشرط لم يمتنع الفكر الديني الذي يفقد أساس التعالي الوجودي على الضرورة وحده بل وكذلك الفكر العلمي الذي يفقد أساس التعالي المعرفي على الضرورة. لذلك فهو قد أعاد النظر حول نظرية التحليل ببيان استغنائه عن هذا التأسيس المיתافيزيقي الذي يستمد منه الفلاسفة النقلة من التحليل الصوري إلى التحليل المادي أو من القياس الصوري إلى القياس البرهاني. وأصبح السؤال الفلسفي حول التحليل: كيف يمكن أن نستند إلى فكر تحليلي يستغني عن الضرورة السببية؟ تلك هي الصياغة الغزالية لمسألة التحليل في المعرفة العقلية التي تغني في بناء القول الديني والعلمي للذين لا يحتاجان لمיתافيزيقا الضرورة السببية لأن الأول يستند إلى ما يتجاوزها (الحرية الإلهية للإيجاد التي تلغي الضرورة دون أن تلغي الانتظام الاختياري أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الضرورة الشرطية) والثاني إلى ما يبقى

٣٣ انظر التحليلات الأوائل في الجزء الأول من الترجمة العربية لمنطق أرسطو تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت

- الكويت: وكالة المطبوعات ودار القلم، ط. ١، ١٩٨٠).

٣٤ انظر التحليلات الأواخر في المرجع السابق نفسه الجزء الثاني.

دونها (الحرية الإنسانية في تصور الفرضيات العلمية المتعددة تصورا تكفيه الضرورة الشرطية لكون العلم لا يكون إلا شرطياً ومؤقتاً).

وبذلك يكون التحليل مستنداً إلى ضرب من التأويل (ظنه الفلاسفة أوليات ضرورية) يؤسس الأنطولوجيا البدئية، أعني منطلق كل علم نظري منطلقه الفرضي القابل لإعادة النظر الدائمة بحسب تناسق النتائج العلمية والنظريات معها، وذلك هو سر الثورات الفلسفية أو القطاعات المعرفية. فإيقاف تسلسل العملية الاستدلالية وتجنب الدور فيها أعني شرطي بداية كل نسق علمي يفسر عالم معطيات معين أياً كانت طبيعته لا يتم إلا بوضع الأوليات (التي تصبح بهذه الصورة فرضيات تأويلية) لتحديد التصور التأويلي الضمني الذي ينطلق منه بناء هذا العالم، التصور الذي يفترض الوجود الطبيعي ذا انتظام، وليس ذلك في الحقيقة إلا الشرط التأويلي الذي وضع فرضاً أن هذا العالم منتظم وقابل للعلم العقلي لجعل العلاج التحليلي المادي أمراً ممكناً.

وأما المسألة الثانية فقد تمثلت في نظرية جديدة في التأويل وضعها الغزالي كذلك في كتاب فضائح الباطنية نقداً للتصور الباطني الذي جعل تأويل الخطاب الديني منفلاً من كل ضابط. والمعلوم أن هذا التخلص من الضوابط علته تيسير رد الخطاب الديني المفتوح إلى القول الفلسفي الجاهز عملاً بالنظرية الفلسفية التي تحصر الحقيقة في ما تزعمه قولاً فلسفياً برهانياً يقاس به الخطاب الديني الراجع عند الفلاسفة إلى ظاهر تحكمه قوانين القول الجدلي والخطابي بحسب نظرية النبوة والتعليم الديني وباطن هو العلم الفلسفي البرهاني الذي يجده فيه التأويل الباطني.

والمعلوم كذلك أن الغزالي قد بين رداً على هذه النزاعم الفلسفية والباطنية أن التأويل كل تأويل ينبغي أن يكون محكوماً بضريين من الشروط التحليلية:

\* - الشروط الخاصة بأداة الإفادة الرمزية أعني قوانين الإفادة اللسانية أو قوانين الدلالة التي هي نسبة بين الإحالة والمحال عليه (من هنا نظرية اللسان والمنطق والوجود).

\* - والشروط الخاصة بقصود الذات المفيدة أعني توظيفات التواصل الرمزي أو قوانين التخاطب والتفاهم التي تحدد نسبة مضمون الرسالة إلى قصد صاحبها بها والأثر المرجو منها خلال التفاعل بين المتخاطبين في صلتهم بالمضمون (التداولية)، من هنا شبه التحليل النفسي لما قامت به فرق الباطنية من توظيف للخطاب الديني.

لكن هاتين الثورتين في نظرية التحليل والتأويل سرعان ما تغلب عليهما الوجه الثاني من عمل الغزالي الفكري أعني ما يعتبره متهموه من السنة قد أفسد الفكر الديني بما سكب من مضمونها ومنهجها في الفكرين الكلامي والصوفي السنيين. فيكون الغزالي بذلك أول من سعى إلى ترميم الفلسفة القديمة بعد نقده لها نقداً كاد يقضى عليها بحسب رأي متهميه من الفلاسفة ترميم الفلسفة ببعديها الميتافيزيقي والميتاتاريخي كما أصبحت عند مثلي الفكر الفلسفي في القرن السادس (ابن رشد مغرباً والسهروردي مشرقاً) وعند مثلي الفكر الديني في القرن السابع (الرازي مشرقاً وابن عربي مغرباً).

وهكذا فالبعد الثوري من عمله الفكري الذي قوّض الفلسفة القديمة ببعديها الميتافيزيقي والميتاتاريخي تغلب عليه البعد المحافظ المتمثل في تضمين الفلسفة النظرية والعملية للكلام والتصوف في مؤلفاته المتفلسفة مثل: المشكاة، والإحياء وجل الرسائل التأويلية التي توسم بالمضنون بها على غير أهلها. لذلك فإنه يمكن القول إن الترميم الذي أسس للمدرسة العربية الإسلامية قد بدأ منذ نكوص الغزالي إلى الميتافيزيقا والميتاتاريخ الفلسفيين وتبنيه الحل الصفوي (وعلامته أن أكبر دولة سنية بعقيدة شيعية كانت غزالية: ابن تومرت في المغرب الإسلامي). فهذا الترميم لم ينتظر القرن السادس، بل هو حركة شرع فيها الفكر العربي الإسلامي بعد توحيد ابن سينا والغزالي تياريه: التيار الشيعي الذي جعل الفلسفة والتصوف كلاماً شيعياً يوظف الحقيقة الفلسفية (التي صارت باطن الدين)، والحقيقة الدينية (التي صارت ظاهر الفلسفة) من أجل مشروعه السياسي والتيار السني الذي اقترب منه فلسفياً وصوفياً ولم يبق مقاوماً لهذا الغزو إلا كلامياً في حركة فكره الهامشية أعني الحنبلية المحدثه.

وعلى الرغم من أن هذه المقاومة الكلامية التي بدأ بها القرن الثامن قد أدركت مقتلي الترميم أعني الميتافيزيقا (علية الضرورة السببية التي تمكن من تطبيق التحليل على الطبيعة)، والميتاتاريخ (علية الحرية الخلقية التي تمكن من تطبيق التأويل على الشريعة) وحاولت التصدي لهما فلما بقيت مجرد مناقشات كلامية وفتاوى فقهية إلى أن صيغت في غايته صياغة فلسفية جديدة تؤسس التجاوز على تأسيس علم جديد يعوض الفكر الفلسفي القديم المستند إلى علوم الطبيعة بفكر فلسفي جديد مستند إلى علوم الإنسان: النقد الخلدوني للفلسفة والكلام والتصوف في تأسيس النمط الجديد من



التفلسف المبني على علوم الإنسان<sup>٣٥</sup>. لذلك فإنه يمكن القول إن القرن الثامن الذي كان آخر قرون الإبداع العربي الإسلامي قد انتهى عند غاية النهضة الأولى التي أصبحت بداية النهضة الثانية: لم يبق الفكر الديني مقصوراً على العمل ونظرياته، والفكر الفلسفي مقصوراً على النظر ونظرياته بل تغير كلا الفكرين فحسم الصراع بينهما حسماً علمياً وليس كلامياً أو فقهاءً أو ميثافيزيقياً.

أصبح العمل والنظر كلاهما مادة لفكر من نوع جديد هو الفكر العلمي الذي يبحث في الشروط التاريخية والاجتماعية للفعاليات الحضارية وشروط قيام العمران عامة والعمران المعرفي على وجه الخصوص. فالموقف النقدي الناتج عن أزمة العمران المبني على مقومات الفكر القديم والوسيط، الأزمة التي عاشتها النهضة الثانية واعتبرتها علة الهزيمة التاريخية في الصراع الحضاري مع الغرب (توقف الفعاليات العمرانية أعني الفكر النظري وتطبيقاته التقنية الآلية والرمزية، والفكر العملي وتطبيقاته الخلقية والتشريعية، والفكر الذوقي وتطبيقاته الجمالية والوجدانية) كانت بداية النهضة العربية الثانية والموقف النقدي من مقومات الفكر القديم والوسيط كانت غاية النهضة العربية الأولى (الميتافيزيقا والميتاتاريخ اللذين نقدهما ابن تيمية كلامياً وابن خلدون علمياً).

ويبقى أن نفهم دلالة ما حدث في قرون الاضطرابات الأربعة وكيفية ربطها بين النهضتين. فلو قارنا هذه القرون الأربعة التي تقدمت النهضة الثانية بالقرون الأربعة الأولى التي تلت النهضة الأولى لاكتشفنا دلالتها العميقة. فبينهما تماثل عجيب: ذلك أن القرون الإسلامية الأربعة الأولى ثبتت حدود العالم الإسلامي الجغرافية والتاريخية (تحقيق ثوابت الوجود المادي والحدثي) والقرون الأربعة التي يعتبرها البعض قرون انحطاط يبين التاريخ أنها قد ثبتت حدود العالم الإسلامي الرمزية والروحية الحالية. بما فعلته في الأعماق. فبفضلها تم نشر الإسلام (واللغة العربية في كل الطبقات الشعبية

٣٥ فليس يمكن من دون نفي السببية في الطبيعة والحرية في التاريخ أن ينتقل الفكر الإنساني من الفلسفة القديمة إلى الفلسفة الحديثة. ذلك أن الضرورة السببية تنفي كل إمكانية لتعدد النظريات التفسيرية للظاهرة نفسها إذ يكون العلم ضرورياً مثل العلوم. كما أن الحرية تنفي كل للانتظام القانوني الذي يبحث عنه العلم في دراسة الظواهر الإنسانية. ومن ثم فلا بد من نظرية جود وسطى بين الضرورة السببية والحرية الخلقية تمكن من وضع العلم المستند إلى مفهوم القانون الإحصائي في الحالتين فينقل المعرفة من حساب الضرورة إلى حساب الاحتمال. انظر للمزيد كتابنا: إصلاح العقل في الفلسفة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٣، ٢٠٠١).

من استعرب من المسلمين) بعد أن كان الإسلام مجرد ظاهرة سياسية فوقية (إسلام الرؤساء والقادة) وعقيدة نخب (إسلام العلماء ونخب الإدارة السياسية) فصار بفضل الحركة الصوفية ونشر التعليم الديني الجوهر الروحي لكل إنسان مسلم (تحقيق ثواب الوجود الرمزي والمعنوي).

لذلك فلا عجب أن يتم الاستئناف النهضوي في فعاليات العمران التي تعطلت بحسب منطق تكون هذه العائلات الفكرية (المتصوفة، والمتكلمين، والمشائين، والإشراقيين والأدباء: ومنهم تؤخذ النخب الإدارية والتقنوقراطية في الدولة الوسيطة كالكتَّاب، والأطباء، والمنجمين، والمحاسبين، ومسؤولي البريد)، المنطق الذي يحكم استئناف فعاليتها التي لم تمت، بل خمدت في شبه خمول شتوي خلال قرون الانحطاط الأربعة وإلا لما كانت الصدمة كافية لتعيد إليها الحياة (وذلك ما كان علينا ببيان CQFD): فالتصوف عاد إلى وظيفته الرباطية والجهادية والأدب عاد إلى التعبير الرمزي عن روح الأمة والكلام عاد إلى وظيفته العقدية المحركة للفعل السياسي والفلسفة عادت إلى وظيفتها الروحية المحددة لذوق الوجود والفقهاء عادوا إلى تحريك الجمهور.

أدركت حركة الإحياء والاستنابات أن الشرط الأول لتحقيق هذا الوصل مع التفاعل الحي هو وجوب تجاوز الفصام الذي عاشته الحضارة العربية الإسلامية بين مقومها المتصارعين (من خلال الصراع بين المتكلمين باسم الدين وما يتبعه من علوم وباسم الفلسفة وما يتبعها من علوم) على الرغم من استناد الحضارة العربية الإسلامية إلى روحانية رسالتها ترفض التنافي بين التاريخي، والروحي، وبين الدنيوي، والأخروي لكون الدين الإسلامي يعرف نفسه بكونه الدين المنزل الخاتم. فهو يستعيد الفطرة ليخلصها من التحريف الناتج عن التوظيفين السلطويين اللذين أفسداها: سلطان الربا المادي (التحريف اليهودي) وسلطان الربا الروحي (التحريف المسيحي) متوالين ثم متصاحبين. والمعلوم أن هذا الفصام قد كان علة انحطاط الحضارة العربية الإسلامية لكونه علة فقدانها للفعاليات التي برز الانحطاط بعدمها بروزاً لا مراء فيه خلال الصدمة مع الغرب: الفصام بين الثقافة الفلسفية العقلية وعلوم الدنيا والأخرى وتقنياتها من مبادئ علوم الطبيعة والثقافة الدينية النقلية وعلوم الأخرى والدنيا وتقنياتها من مبادئ علوم الشريعة.

فهذا الفصام هو الذي أدى حسب رأينا إلى العقم الحضاري الذي بلغ الذروة في عصر الانحطاط والذي فوت على حضارتنا فرصة تحقيق الثورة العلمية والحدثة اللتين تحققتا من



عادة من تجاوز حدود العقل التقليدية في عصر من عصور تطوره ومن عدم التسليم المبدئي بصحة الفلسفات أو بضرورة العقلانية التقليدية على النمط الذي يعرف به العقل المتكلمون باسم الأنوار: وليس هذا الصلح المشروط قبولا للدين بما هو دين بل هو قبول للدين بما هو مشروط بعقلانية صاحبه.<sup>٣٨</sup>

لذلك فإن ممثلي الفكرين الإحيائي والاستنباطي ما يزالون في حاجة إلى شرط ثان يمكنهم من القبول بمغامرة الفكر الفلسفي والديني دون قيد أو شرط لكون هذا القبول غير المشروط هو الشرط الضروري والكافي لتجاوز الفصام بين بعدي الحضارة (العقل وعلومه والنقل وعلومه) واسترجاع الفعالية الحية التي نبحت عنها. لكنهما أوجدا حلاً وسطاً أو حيلة قربتهما من هذا الشرط: حيلة الفصل بين الشكل والمضمون الفكرين في الدين والفلسفة. فالإحيائي عُدَّ شكلاً بعينه ممثلاً للكلّي الشكلي حاصراً الخصوصيات في المضمون. والاستنباطي على العكس اعتبر مضموناً بعينه كلياً وحصر الخصوصيات في الشكل. وبناءً عليه فالأول أخذ الشكل الذي عده كلياً وحصر ما يعده فكراً فلسفياً في المضامين التي يرفضها. والثاني أخذ المضمون الذي اعتبره كلياً وحصر ما يعتبره ايدولوجية ظلامية ورجعية في الأشكال التي يرفضها. وقد مكنت الحيلة كلا الفريقين من تبني بعض وجوه الفكر الفلسفي والديني الحديثين: فتبني الإحيائي كل المناهج الفلسفية وأطر التحليل الوضعية وحتى الماركسية لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن وتبني الاستنباطي كل المضامين الوضعية والماركسية وحتى الوجودية لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن.

فوقع الفريقان بذلك في مأزقين:

أولهما أن الإحيائي حصر الفكر الديني في الخصوصية المضمونية نافياً كل اجتهاد ديني في المناهج والأطر العقلية التي صار يقبلها كما هي بحجة علميتها وكونيتها

٣٨ عقلانية التنويريين تنفي عن كل من تقبله من المفكرين الذين عرفوا بالدين صدق ذلك التدين فتنسبه إلى التقية: من ذلك تصورهم أن كل ما يشتم منه التدين في مقدمة ابن خلدون مجرد تقية وتظاهر لإخفاء ثورته الفكرية. وهم بذلك يقيسون غيرهم بهم من حيث الطوية لكونهم ليس لهم أدنى ثورة يخافون عليها حتى إن التقية المعكوسة هي التي صارت تميزهم: التظاهر بالإلحاد لكون الإلحاد الصادق ليس في متناول الجميع إذ هو مقدمة كل تدين حقيقي فضلاً عن كون الإلحاد المزيف صار مدخلاً لكل شهرة في الغرب ولكل حظوة عند الحكام العرب.



بدلالاته لدلالات ماضي النهضة العربية الأولى بحسب الأفعال المتصاحبة التي أشرنا إليها بداية مضطرة لكل نهوض حضاري.

لذلك فقد كان فعل النهوض الجامع لهذه الأفعال المتصاحبة بحاجة إلى فلسفة تاريخ تفسر آثار الصدمة وتعد بإمكان التحرر منها فتمكن من استئناف الفعاليات بتأسيسها على مصدرين منفصلين ومتصارعين أو متصلين ومتكاملين:

\* - إما ذاتياً استناداً إلى آخر اللحظات المبدعة للوصل مع الماضي الذاتي والحاضر الأجنبي الذي كان مصدر الصدمة. وذلك ما مثلته فلسفة ابن خلدون النقدية في مجال الثورة التاريخية ضد الانحطاط السياسي (إصلاح الدولة ومن ثم الثورة على نظرية العصبية لتعويض نظرية شرعية الشوكة والظلم بنظرية شرعية العقل والعدل بخلاف ما يخرف به بعض شراح فكر ابن خلدون) وفلسفة ابن تيمية النقدية في مجال الثورة الفكرية ضد الانحطاط الروحي (إصلاح الدين ومن ثم الثورة على نظرية الكرامات لتعويض نظرية شرعية العصمة والأوصياء بنظرية شرعية الاجتهاد والأمة بخلاف ما يخرف به بعض شراح فكر ابن تيمية): وهذا هو الاتجاه الذي أصبح بالتدريج خاصاً بالفكر الأصلاحي.

\* - أو أجنبياً باستيراد فكر آخر اللحظات المبدعة في فكر الخصم الذي وقعت معه الصدمة بحسب ما كان معلوماً منه وبعمق ذلك العلم. وذلك ما مثلته الوضعية النظرية في مجال الفكر النظري والوضعية العملية أو الماركسية في مجال الفكر العملي مع بقايا التنوير المثالي للثورة الفرنسية بحسب ما علم من ذلك كله المفكرون الذين ليس لهم دراية متينة بالحضارة الغربية ولا علم دقيق بلغاتها: وهذا هو الاتجاه الذي أصبح بالتدريج خاصاً بالفكر العلماني.

ومن غرائب ما حصل في صياغة هذه الفلسفة بعد التوازن السريع والسطحي لأجيال البعثات الأولى (إلى حد بداية استقلال الأقطار العربية المتوالية) هو أن العلم بالمصدر الأول (التراث العربي الإسلامي) والعلم بالمصدر الثاني (التراث الغربي) تطوراً في اتجاهين متقابلين يتكامل أحدهما في أحدهما ويتناقض الآخر في الآخر خلال لحظة أولى هي تقريباً نصف القرن العشرين الأول ثم انعكس الأمر خلال لحظة ثانية هي تقريباً نصفه الثاني (في مركزي ثقل النهضة الأساسيين: مصر والشام). وتلك هي خاصية اللحظتين اللتين ولينا لحظتي الصدمة مع العدو ولحظة التوازن السريع والسطحي الأول وقبل لحظة التوازن الحقيقي التي نسعى إليها والتي بدأت إرهاباتها



الغرب أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض. ثم وقعت ردة فعل أدت إلى محاولة إحياء المصدر الأهلي وإهمال المصدر الأجنبي باسم التحرر من التأثير الاستعماري. فصارت النخب النافذة بمقتضى هذا المجرى تسعى إلى الاستلاب الحضاري في الماضي الذاتي أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض.

وكان ذلك في الحالتين مصدر خطأ قاتل لكون المؤسسات التقليدية لم تحدث التحديث المناسب والمؤسسات الحديثة لم توصل التأصيل المناسب. فأصبح المجتمع يعاني من ازدواجية مرضية أعادتنا إلى الفصام الحضاري الذي وصفنا فضلاً عن كون كلا فرعيها مبتوراً: ثقافة أجنبية سطحية يغلب عليها الانبهار بمبتذلات الحاضر الغربي وثقافة قومية عامية يغلب عليها التغني بمبتذلات الماضي العربي. وتلك هي العلة الأساسية لما يمكن وصفه بالحرب الأهلية العربية الناتجة عن الفصام الحضاري الذي تعاني منه المؤسسات التربوية والنخب المتخرجة منها. لذلك فقد تأخر الوعي الفلسفي بوجوب السعي الجدي نحو لحظة التوازن بين التوجهين على الرغم من الظرف المساعد عليها ظرف الصراع العربي الإسرائيلي محلياً والعربي الأمريكي دولياً الصراع الذي يمكن أن يعد فرصة الاندراج في ذروة العصر الروحية ببعده المحلي والمادية ببعده الدولي<sup>٤٠</sup>. لم تتحقق بعد شروط النهوض القادر على الفعل في الواقعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي في أي بلد عربي فضلاً عن كون حركة النهوض لم تكن

٤٠ فيم تمثل أهمية الصراع العربي الإسرائيلي؟ أو بصورة أدق ما هي دلالاته الفلسفية؟ لكي نجيب ينبغي ألا ننسى الدور الذي أداه الصراع مع قبائل اليهود في الجزيرة عند مجيء الإسلام. فالقرآن الكريم الذي ركز في البدء على محاولة التوفيق بين الأديان السماوية الثلاثة صار بالتدريج كما يتبين ذلك من خلال التجربة التاريخية التي تتعين فيها أسباب الغرول للمساعدة على فهم مقاصده ثورة نقدية لكثابي التجريتين الدينتين المتقدمتين عليه (تصديقاً لما لم يحرف منهما وهيمنة عليه): نقد التحريف المسيحي بما هو تأسيس للربا الروحي أو توظيف لقيم الأخرى من أجل سلطان المافيا الروحية أو الكيسة ونقد التحريف اليهودي بما هو تأسيس للربا المادي أو توظيف لقيم الدنيا من أجل سلطان المافيا المادية أو البنك. ومن ثم فهو نقد للكونية المشوشة والمستندة إلى عقيدة شعب الله المختار سواء كانت أدقاً المافيا الروحية أو المافيا المادية. وما كان مجرد مشروع صارعه الإسلام في أول نشوئه صار حقيقة في لحظتنا الراهنة: علينا أن نصارع هاتين المافيتين المتعنتين في العولة الحالية التي هي أمر مجرد بالنسبة إلى الجميع ومتعين بالنسبة إلينا في الوجود الإسرائيلي والأمريكي في قلبي جغرافيتنا وتاريخنا: الجزيرة العربية وفلسطين. أنظر للمزيد كتابنا: شروط فضة العرب والمسلمين (بيروت ودمشق: دار المعرفة المعاصرة والمعرفة، مارس ٢٠٠١).





إذا كانت القطيعة النظرية التي يعاني منها الفكر الإحيائي والاستنباطي في البعد النظري من الفعالية الحضارية قطيعة مع التفاعل الحي بين بعدي الحضارة أعني الواقع الرمزي المخيالي والواقع التاريخي الفعلي من مدخل البعد الرمزي أعني من مدخل التراث الفلسفي وتوابعه العلمية في صلتها بالوجود التاريخي فإن القطيعة التي يعانيان منها في البعد العملي من الفعالية الحضارية هي تلك القطيعة عينها ولكن من مدخل البعد الفعلي أعني من مدخل الواقع الاجتماعي وتوابعه الحضارية في صلتها بصياغات الوجود التاريخي لكون هذا الوجود ليس مصاغاً فلسفياً ولا علمياً في كلتا اللحظتين: اللحظة الماضية واللحظة الحالية.

لذلك فإن وضعية الفكرين في هذا البعد أصعب وأكثر مزالق. فهما قد يستعيزان عن الواقع التاريخي الذي يوجدان فيه (الواقع التاريخي العربي الراهن) بالواقع التاريخي الذي يتكلم فيه ما تبنياه من نظريات من الماضي العربي أو من الحاضر الغربي (ماضي العرب أو حاضر الغرب وكلاهما معاصر واقعه الرمزي لواقعه الفعلي وهو غير الواقع التاريخي الذي نعيشه). فيكون قولهما في ما ليس بموجود ويهملان البحث حتى مجرد البحث في الموجود أعني في الحاضر العربي الذي يجري ما يجري فيه وكأنه في ظلام دامس لكون العمل فيه ليس على علم به: فهو غير قابل للتحليل والتأويل أو بصورة أدق فينبه وبين التحليل والتأويل يوجد حجابان حجاب الماضي الذاتي والحاضر الأجنبي بديلين منه وليس مجرد جزء مقوم له. وذلك ما يجعل الفكر مستلباً في الماضي العربي أو في الحاضر الغربي أو فيهما معاً ويبقى الواقع شلالاً أعمى من الوقائع التي لا يدركها الفكر.

وذلك هو المقصود بعدم التعاصر مع الذات أو عدم التضائيف بين الواقعين، هذين العدمين اللذين يولدان عديمين أكثر خطورة: العدم الصوري (فكر بغير واقع فعلي) والعدم المادي (واقع بغير فكر فعلي) لعدم وجود شرطي التعاصر والتضائيف المباشرين (بعدا تحصيل الوجود الرمزي أي التدوين والتوثيق، وبعدا تنظيم الوجود الرمزي أي التعليم والبحث ووحدهما التي يبنى عليها الفكر الفلسفي أعني التنظير) عدم وجودهما الذي تجسد في عدمية وعشية لم يتمكن تاريخنا من الخلاص منهما في الحرب الأهلية التي هي الحصيلة المضطربة لما ينتج عنهما من عجز يصيب شرطيه اللامباشرين أعني



المباشرة تنكرا للسلطة العلمية غير المباشرة التي يستند إليها الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة: همجية القسر الفقهي الأصلي وهمجية القسر القانوني العلماني بحكم يفوقهما همجية هو العسكر. حيث يقود هذه الأنظمة العسكرية ضرب من المماليك والمرتقة (يسيرهم من وراء حجاب المستشارون الأجانب) يغتصبون الحكم بحسب قوانين تحريك شبكة الاستعلامات الدولية المسيطرة على مصائر الأمم التي تقهرها دمي عسكرية تتركب شعار الدفاع عن الهوية والمصلحة الوطنية.

وبذلك فقد عاد الوطن العربي إلى الوضعية التي كان عليها عند الصدمة: مرتزقة ومماليك، وقبائل، ومافيات تدير الفصام الحضاري بين ثقافتين متنافيتين لتدم عهدها بتعميقه حفاظاً على أنظمة عسكرية وقبائل عشائرية وطوائف مافوية تستخدم نخباً مستقيلة من وظيفتها الرئيسية (المعرفة العلمية والفكر الفلسفي من أجل الفعل الرمزي الذي هو غير مباشر وبعيد المدى دائماً) لذلك فهذه النخب قد أصبحت لا دور لها في إبداع الواقع الرمزي المخيالي إذ هي قد انقسمت إلى فريقين أحدهما يكتفي باستيراده من الماضي الذاتي (النخب الأصلانية) والآخر باستيراده من الحاضر الأجنبي (النخب العلمانية) ولا دور لهما بالتالي في إبداع الواقع التاريخي الفعلي. فتكتفي النخبة الأولى بالمفاخرة بمعجزات الماضي الذاتي من دون القيام حتى بالمجهود الكافي لقراءة لغاتها التي يكتفون بترجمة ما قاله فيها العلماء الغربيون (القرطاجني في تونس، والفرعوني في مصر، والبابلي في العراق، والفينيقي في لبنان، والعربي الإسلامي عند الجميع). وتكتفي الثانية بالتجارة بمنجزات الحاضر الأجنبي والدعاية له بدلاً من الجهد الكافي حتى للتمكن من المتاح منه فضلاً عن ذراه التي ما تزال من السر المكنون (الثورات العلمية، والتقنية المتوالية، وغزو الكون داخل نظامنا الشمسي وحتى خارج مجرتنا).

فهذه الأفعال أصابها الشلل عند كلا الفريقين بمقتضى ظن أحدهما الشكل كلياً لأخذه أخذاً يغنيه عن الإبداع (الأصلائي) وظن الثاني المضمون كلياً لأخذه أخذاً يرضيه بالاتباع (العلماني). فينتج عنها غناء ورضا يغفلان كل جهد لمعالجة مسألة التعاصر والتضاييف بين الشكل والمضمون اللذين لا يكونان حين إلا بإبداع تضاييفهما الحي (هذه الصورة مع هذه المادة وكلتاها عين معينة عند إبداعها التضاييف وهي لا تقبل الكلية أصلاً إلا في



وكلتا العاريتين تؤديان إلى الاستلاب أولاً وتعطيل الفعالية ثانياً لكونهما تعطيان علماً وهمياً لواقع وهمي وتملان العلم الفعلي للواقع الفعلي. فالحاضر العربي لم يعد ماثلاً للماضي العربي وهو لم يصبح ماثلاً للحاضر الغربي. وهو لن يكون أيّاً منهما. إنه غيرهما. وغيرته المجهولة والمتجاهلة هي التي تجعل جوهره المؤثر يكون خاصية كونه غير معلوم أعني سلوبه التي تبرز في عدم قبوله للفعل التصويري بالنظر والعمل العاجزين: كلاهما يتأبى على الفعل تأبى المادة أمام فعل التصوير الناتج عن جهل المصور بقوانين التصوير الخاصة بها فيكون الفعل العنيف الذي هو تعبير عن العجز. وتلك هي أهم خاصيات الحرب الأهلية العربية التي هي عنف أعمى ليس له من هدف ولا خطة تمكن من فهم مساره وتحديد غاياته.

وليست هذه الأفعال الترميزية (التدوين، والتوثيق، والتعليم، والبحث، والتنظير) إلا مراحل التصوير التاريخي وشروطه في الوقت نفسه وصلاً بين الواقعين التاريخي الفعلي والرمزي المخيالي. فالتعاصر والتضاييف بين الواقع الرمزي المخيالي والواقع التاريخي الفعلي لا يتحققان إلا بالتدوين تصويراً للحدث الموجود والتوثيق تصويراً للحدث المدون والتعليم تصويراً للحدث الموثق والبحث تصويراً للحدث المعلم والتنظير تصويراً بعدياً لكل تصوير سابق بالاستقراء الوصفي، وتصويراً قلياً لكل تصوير لاحق بالاستقراء التوقعي: وذلك هو التعين التاريخي للعقل وهو عين مادة التفلسف وعين صورتها. ومعنى ذلك أن أولى درجات التصوير هي التدوين والثانية هي التوثيق والثالثة هي التعليم والرابعة هي البحث والأخيرة بعدياً هي التنظير العلمي الذي يصبح الأول قلياً بما هو تنظير توقعي. وكل لاحق تصوير لكل سابق، وكل سابق أداة لكل لاحق. ويتوالى الأمر بلا غاية لكونه هو الحركة الدائمة لفعل العقل في ذاته المتحركة.

فإذا صاحبت هذه الأفعال التصويرية التبادلات القيمة التي تمثل لحمه العمران وسداه ( القيم الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية: إنتاجاً وحفظاً وتبادلاً واستهلاكاً) فصورها تدويناً وتوثيقاً وتعليماً وبحثاً وتنظيراً بلا نهاية، حصل النسيج الذي يتألف منه الواقع الرمزي المخيالي بما هو معاصر ومضاييف للواقع التاريخي الفعلي: ١ - التبادل القيمي الذوقي (الجمال والدماثة)، ٢ - التبادل القيمي الخلفي (الخير والشر)، ٣ - التبادل القيمي



العلم النظري والعملية الوسيط وعدم العلم النظري والعملية العربي الحالي في مستوى الموضوع. ومن ثم فاللحظة تضعنا أمام رهانين أو مهمتين:

\* - الأولى مهمة تأسيس مابعد طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتي القيامين الواقعيين المتضايين بإطلاق وما بعد تاريخ يصل بين ما بعد قيم الخلق وما بعد قيم التشريع ذاتي القيامين الواقعيين المتضايين بإطلاق.

\* - الثانية مهمة تأسيس طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتي القيامين الواقعيين المتضايين بإطلاق وتاريخ يصل بين قيم الخلق وقيم التشريع ذاتي القيامين الواقعيين المتضايين بإطلاق.

وبين أن الوصل في مستوى المابعد (مابعد علوم الطبيعة وما بعد علوم التاريخ) من الإبداع الرمزي متصل اتصالاً حميماً بواقع الحضارة الرمزي الخيالي (وإليه تستند فعاليات المجتمع السياسي بوصفه سطحها الظاهر) والوصل في المستوى الطبيعي (علوم الطبيعة والتقنيات الآلية) والشريعة (علوم الإنسان والتقنيات الرمزية) من الإبداع الرمزي متصل اتصالاً حميماً بالواقع التاريخي الفعلي (وإليه تستند فعاليات المجتمع المدني بوصفها عمقها الباطن) وأن التعاصر والتضايين بينهما هو عينه الفعالية الحية للحظة التاريخية في كل حضارة حية.

ويقتضي الوصل الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي. ومنه يتولد عنه الجدل الحي الذي يقوم به المجتمع المدني من حيث هو بؤرة الصراع القيمي. بمعنى المادي والرمزي. ويقتضي الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي. ومنه يتولد الجدل الحي الذي يقوم به المجتمع السياسي. والتضايين التام بين المجتمعين بتوسط بعدي الواقع الرمزي الخيالي (الممارسات الرمزية المابعد والممارسات الرمزية الموضوع) هو الفعالية التي يتألف منها المجتمع الحديث في تعيينه الرمزي المؤثر في تعيينه المادي. لذلك بات من الواضح أن الفلسفة العربية الحالية تحتاج إلى علاج الانسداد الذي أوقف عمل شروط هذين الجدلين اللذين تقوم منهما حياة الحضارة المعاصرة.





وتلك هي القطيعة التي مكنت من تحقيق الشروط الضرورية والكافية عند إدراك أسرارها لكي تتمكن النهضة الثانية من استئناف الفعالية المبدعة فتتمكن من السيادة على واقعها بفضل تحقيق شروط الاستخلاص النظري (سيادة الإنسان على الطبيعة دون فساد في الأرض) والعملية (سيادة الإنسان على التاريخ دون فساد في الأرض). وبذلك يتبين لنا أن غاية هذه المحاولة ليس إضافة تاريخ جديد للتواريخ التي كتبت لتقوم ما حققته النهضة العربية الحالية، بل هي سعي للإسهام في هذه النهضة من خلال البحث في مقومات فلسفة تاريخ الفلسفة العربية.

وطبعاً فوقائع تاريخ الفكر وأحداثه فكر ومن ثم فهي الوعي الفلسفي بالتضايقات بين الواقعيين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي من منطلق الوعي بالواقع الرمزي المخيالي. فتاريخ الفلسفة عندما يكون فلسفياً يصبح فلسفة تاريخ تحدد منطق هذا التضايقات الذي نعيش حرباً أهلية فيه على مستوي المجتمع السياسي والمجتمع المدني بمقتضى انعدامه: إذ إن الأصلاحي يريد أن يفرض التضايقات الذي حققته النهضة العربية الأولى والعلماني يريد أن يفرض التضايقات الذي حققته النهضة الغربية الأخيرة. فيتفق الفريقان على نزع التهديم النسقي للحاضر ومن ثم يمتنع عليهما تحقيق ما يقتضيه من تضايقات جديد هو الفعالية الموجبة التي تؤرخ للفلسفة بقصد تحديد شروطها.